تطور الفكر القومي العربي عند جمال عبد الناصر وميشال عفلق

(دراسة مقارنة)

صفوت حاتم

إن الكتابة العلمية عن شخصيتين زعاميتين مثل الأستاذ ميشيل عفلق، والزعيم الراحل جمال عبد الناصر، يجب ألا تقتصر على جانب التاريخ الشخصي أو زوايا كتابات السير الذاتية، بل يجب أن تمتد هذه الكتابة لتنفرز في منهج لبحث «البسيولوجي» بحثاً عن الأبنية والأنساق الفكرية والعقائدية للأفراد والشخصيات موضوع البحث، غوصاً في الدوافع والبواعث الاجتماعية والشخصية التي شكلت النمط العقائدي والسلوكي لمثل هذه القيادات التاريخية.

وأهمية الكتابة عن هذين الزعيمين ليست لكونها نوعاً من استعراض أفكارهما السياسية، بقدر ما هي كتابة عن أزمة التيار القومي الذي ينقسم إلى كتلتين رئيسيتين، تتبنى الأولى أفكار الزعيم البعثي، وتتبنى الأخرى أفكار الزعيم عبد الناصر، فالكتابة إذن تتعدى الأشخاص لتصبح في نفس الوقت كتابة عن «الحركة القومية» بتناقضاتها وصراعاتها، فالذي لا شك فيه أن أياً من هذين الزعيمين لم يكن يمثل شخصه، بقدر ما كان يمثل ويعبر عن حركة تجري في قلب الواقع العربي وتؤثر فيه.

إن الكتابة عن هذين الزعيمين تكتسب أهمية أخرى، من كونها محاولة تشريح للواقع العربي الذي أسهم في تشكيل أفكارهما السياسية على هذا النحو وليس غيره، وهنا لا بد من الاعتماد على مقولات علم «اجتماع المعرفة» وما يطرحه هذا العلم من كون أي فكر لا يأتي من فراغ، وبالتالي يتعين الربط بين الأفكار والنظريات وبين الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الذي ظهرت في سياقه باعتباره واقعاً تاريخياً، ذلك لأن فهم الأفكار أو المذاهب أو النظريات العلمية ليست مقطوعة الصلة بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي نشأت منها، خاصة إذا سلمنا بالعلاقة الجدلية الملموسة بين عالم الفكر وعالم الواقع. كما أن الفيلسوف أو المفكر أو العالم هو نتاج لعصره، ومن ثم يتعين علينا البحث عن أصول النظريات والأفكار في أحشاء المرحلة التاريخية التي عاشها وأبدع فيها فكره أو مذهبه أو نظريته[1].

ومن هنا يجدر بنا . وقبل التطرق للفكر السياسي لهذين الزعيمين ـ أن نحاول العودة إلى طبيعة التنشئة الفكرية لكل منهما ، لمعرفة تأثير هذه التنشئة على منهج وطريقة تفكير كل منهما ومعالجته للأمور النظرية والحركية .

التنشئة الفكرية للأستاذ ميشيل عفلق

إن الحديث عن الأصول الفكرية والثقافية للأستاذ ميشيل عفلق ، وبالتالي لعقيدة حزب البعث تقتضي منا العودة قليلاً إلى فكر الأستاذ « زكي الأرسوزي » المعلم الأول لفكرة « البعث العربي » . فإن زكي الأرسوزي وتلامذته النازحين من لواء الاسكندرونة السليب ، أصبح يؤلف بمفرده نواة « البعث العربي » حتى بعد أن انهارت (عصبة العمل القومي) وتفرق أعضاؤها في تجمعات كثيرة غامضة الفكر ضعيفة النشاط . لقد فاز الاستاذ الأرسوزي في معركة المقاومة القومية ضد التتريك في لواء الاسكندرونة . . . واستطاع أن يطرح فكراً قومياً « مثالياً » من نوع جديد يتخطى حدود الطوائف المحلية ويجمعها كلها في جبهة واحدة .

والأرسوزي مثقف عربي ومفكر من طراز فريد ، درس الفلسفة في فرنسا ومنذ عودته إلى اللواء انطلق في دعوته إلى « البعث العربي » وخاض تجربة نضال مريرة ضد الاستعمار الفرنسي هو وأتباع دعوته من الشباب المثقف والطلاب ، بل لقد استطاع أن يفرض نفسه كزعيم شعبي للواء بأجمعه . وعلى الرغم من الحصار الشديد والتآمر الذي واجهه الأستاذ الأرسوزي والذي فرضته دوائر المخابرات الفرنسية والمتعاونين معها من قيادات البرجوازية السورية التقليدية ، فإن عقيدة الأستاذ الأرسوزي في « البعث العربي » استطاعت أن تنتشر في أوساط المثقفين الثوريين في دمشق خصوصاً في « تجهيزية دمشق الأولى » وهي التي كان يعلم فيها الأستاذ « ميشيل عفلق » . . فإذا بهؤلاء المثقفين من أساتذة وطلاب يعثرون على الايديولوجية القومية التي يبحثون عنها . . فاندفع الأستاذ عفلق يعلن أفكاره « البعثية » بطرقه الخاصة ، خصوصاً بعد أن انضم إليه طلاب الأستاذ الأرسوزي اللوائيون وهم مشبعون بآراء أستاذهم الأول . . فخلقوا بهذا أول بيئة فكرية من عقيدة « البعث العربي » . . وتخلقت بهم أولى الحلقات التنظيمية لحزب البعث حول الأستاذ ميشيل عفلق .

إن التحليل الأولي لأفكار الأستاذ ميشيل عفلق يقتضي دراسة البنية الفكرية التي زرع بذورها الأستاذ الأرسوزي ، الذي بشر ومنذ أواخر الثلاثينات بمثالية الأمة العربية ، وبنى ميتافيزيقا متناثرة ، لم تتح فرصة تنميتها في دراسات نظرية واضحة ، ولقد اعتمد الأرسوزي على تحليل اللغة العربية واكتشاف الحدس الأول للموقف الفكري العربي البدئي تجاه العالم ، فأخرج سلسلة كتيبات صغيرة ، خلال الحرب العالمية الثانية شرح فيها آراءه الأولية حول نظرية « الأصالة » ونشأة العبقرية العربية . لقد كان هدف الأستاذ الأرسوزي ، اكتشاف هوية العقل العربي من خلال عملته اليومية وهي « اللغة والألفاظ » . ولقد كان هذا الهدف ولا شك

حقيقياً إلى الحد الذي يمكّننا من اكتشاف الموقف الثقافي للتجربة العربية.

غير أن الأرسوزي وهو يصدر عن منطلقات أفلاطونية متعالية كان يهمه أن يثبت أن العقل العربي هو جزء من « العقل المطلق » وأن تجربته « اللغوية » ما هي إلا نماذج مباشرة من هذه الصلة بالمطلق.

ومن ناحية ثانية فلقد كان الأرسوزي مخلصاً مع نفسه أشد الاخلاص، فلم يحاول أن يغطي منطلقاته الفلسفية بأية دعاوى اجتماعية أخرى. ولكنه كان إلى جانب أصوله الفكرية الأفلاطونية، ينزع إلى استخدام نظرية جدلية حيوية (نسبة إلى المذهب الحيوي (Vitalisme)) فكان يرى أن التاريخ العربي، إنما هو تجاوز لانهائي، ولكنه أبى أن يحدد مضمون هذا التجاوز وظل يؤكد على الحركة الجدلية المتنامية نمواً عضوياً يعبر عنه هذا المفكر الفذ بعبارة « الصلة الرحمية »، ذلك أن الأرسوزي لم يكن ينظر إلى الحركة الجدلية، على أنها خبط عشواء. وأن الغرض في الزمان ـ وهو هنا هيغلي إلى حد ما ـ إنما هو تنمية لجوهر كلي... لقد عرف الأرسوزي الصلة بين الجوهر وسيرورته الجدلية « بالبعث ». فليس « البعث » في فلسفة الأرسوزي، إلا محاولة استجلاء « الجوهر » من خلال « السيرورة »، إنه ليس عوداً إلى الشيء المتحقق ولكنه العود إلى الينبوع، إلى الأصل الموجِد، الأصل الحقيقي، وهنا يلتقي الأرسوزي ولا شك مع مواقف فلسفية لمذاهب شتى، انطلقت من الأفلاطونية، والأفلاطونية الحديثة، واتجاهات الفلسفات اللاهوتية ذات النزعة الصوفية على طريقة المعلم (إيكهارت) وصولاً إلى (نيتشة) و(اشبنجلر) وسواهما، من ممثلي التصوف الإيجابي الحديث(٢).

وسط هذا الجو الفلسفي والفكري، كان التأثير الحقيقي على أفكار الأستاذ « ميشيل عفلق » الذي شكلت أفكار الأستاذ الأرسوزي بناءه ونسيجه الأساسي. لكن ما ينبغي الإشارة إليه في هذا المجال أيضاً، هو تأثر الأستاذ ميشيل عفلق« بالرومانسية الجديدة » كما مثلها « أندريه جيد » في الربع الثاني من هذا القرن، ومن صوفية وشاعرية النظرة إلى المجتمع والإنسان والتي كان مصدرها فلسفة « هنري برغسون » الذي كان الأستاذ عفلق يحمل له تقديراً خاصاً رسمياً وإنه كان الفيلسوف الفرنسي الأول الذي عاصره في أثناء دراسته في فرنسا، بل لقد نقل الأستاذ عفلق تقليد الإعجاب بالثقافة الغربية إلى تلامذته من الحزبيين الأوائل حتى أصبح هناك تنافس على قراءة « أندريه جيد » و« هنري برغسون » بين رواد حزب البعث الأوائل(٣).

التنشئة الفكرية للزعيم الراحل جمال عبد الناصر

يؤكد كثير من الباحثين في طبيعة الزعامة الناصرية أن الممارسة العملية كانت المدرسة الأساسية في تطور أفكار الزعيم الراحل عبد الناصر. فهؤلاء الباحثون يعتقدون أن قيادات وزعامات العالم الثالث، والثورة الناصرية على وجه الخصوص، تولد وتنمو من خلال الممارسة وقلما يسبقها وعي نظري كامل.

إن العودة إلى التنشئة الفكرية لعبد الناصر، في مرحلة الشباب الأولى تظهرها منصبة بشكل أساسي على الموضوعات الليبرالية العامة التي يكتبها جيل الثلاثينات والأربعينات من مثقفي مصر. وإذا كان عبد الناصر قد اطلع بصورة غير منتظمة على بعض الدراسات الفكرية الماركسية قبل بلوغه السلطة، فإن هذا الاطلاع لم يأخذ العمق الكافي إلا في مرحلة متأخرة من ممارسة العمل الثوري، وهو على قمة السلطة. وعن التكوينة الثقافية الفكرية للزعيم عبد الناصر، يقول الأستاذ خالد محيي الدين زميل عبد الناصر في الثورة وصديقه:

لقد درس عبدالناصر في كلية أركان الحرب المصرية، وقد كان امتحان القبول بهذه الكلية هو نوع من المسابقة العامة، وكانت الدراسة باللغة الانكليزية. فالدراة بكلية أركان الحرب العليا لا تقتصر على الموضوعات العسكرية بل تمتد إلى التاريخ والسياسة الدولية، وهنا كانت الدراسة المتأنية لجمال عبدالناصر... والنقطة الجوهرية في كلية أركان الحرب العليا التي تمتد الدراسة فيها لمدة عامين هي أنها تمكن الدارس من أن يفكر بطريقة منظمة مرتبة ومنهجية وفي كل القضايا، وفي كل المشكلات التي يواجهها، وقدرة قواته وقوات الخصم، ومع مرور الزمن بالدراسة تصبح هذه الطريقة المنهجية المنظمة المرتبة جزءاً من التكوين الفكري للدارس، وهذا بهدف أن يواجه الدارس بعد ذلك كل مواقفه بفكر هادىء ومرتب ليتخذ قراراً سليماً.

لقد استفاد عبدالناصر من هذه الدراسة المنهجية ليطبقها على السياسة بتعديلات هامة وأضاف إليها خبرتين ـ خبرة العمل السياسي في القوات المسلحة ـ فقد شارك عبدالناصر في كل الحركات السياسية المختلفة في الجيش، وخاصة بعد إنشاء تنظيم الضباط الأحرار، وبين الجماعات السياسية المختلفة من الاخوان المسلمين والماركسيين والوفد ومصر الفتاة والحزب الوطني وكل الحركات الوطنية والديمقراطية.

لقد فهم عبدالناصر مواقف واتجاهات هذه القوى وأين ومتى يستطيع أن يتعاون أو يتصادم معها وازدادت هذه الخبرة رسوخاً بعد أن تواجد على قمة السلطة بناءً على المعلومات والاتصالات التي يقوم بها وبكل الإمكانيات الكبيرة التي تواجدت لديه.

والخبرة الثانية: هي اطلاعه أولاً بأول على كل الأحداث السياسية والاقتصادية العالمية ـ فقد كان عبدالناصر قارئاً لأهم الصحف العالمية الكبرى بنفسه، والبعض الآخر عن طريق الإعداد له ـ ثم الدراسة المنظمة والمنهجية التي قام بها عبدالناصر لتثقيف نفسه بكل الأدبيات الماركسية القديمة والجديدة حتى وفاته، وبكل الأدبيات الاشتراكية غير الماركسية، وخاصة لحزب العمال البريطاني والهند والبلاد الاسكندنافية، كذلك درس بعناية كل المواضيع الخاصة بالتسلح وسباق التسليح وعلاقاتها بالسياسة الدولية، ودرس الأفكار الجديدة حول الماركسية، كذلك قرأ بعناية كل الأدبيات الخاصة بالخلاف الصيني السوفياتي ثم درس بعناية

تجربة التنمية في الهند ويوغسلافيا والاتحاد السوفياتي وكان الهدف دائماً من الدراسة أن يخرج بشيء ايجابي حول ماذا يستطيع أن يفعل لبلده ولشعبه ولأمته العربية[٤].

ولقد أوضح عبد الناصر لزواره من المثقفين أنه قد ألم بمختلف المؤلفات الماركسية اللينينية، إلى جانب مطالعة شاملة لمختلف الدراسات حول القومية العربية. وكان عبد الناصر بما يتمتع به من ذاكرة مدهشة، وقدرة على الاستيعاب لما يقرأه، واستحضاره وقت الحاجة، يبني تحليله العقائدي ليس على ضوء ما يقرأ من الفكر النظري فحسب ولكن على ضوء ما توحي دروس الممارسة السياسية والثورية، والعلاقات الغنية لمختلف التحركات التي تحدث في العالم العربي والصلات اليومية بالقادة والمفكرين. ولا شك أن التقارير السياسية والاقتصادية التي كانت تقدم له من مكاتب مساعديه، كانت تسمح له بتشكيل منظور يومي متكامل لما يحدث ويتحرك داخل الوطن العربي... وبالرغم من هذه الأطر الفكرية الغنية التي شكلت البنية العقلية لعبد الناصر، فإنه لم يتخل عن شغفه الدائم في التعلم من القيادات الثورية التي ارتبط بها وارتبطت به.. فلقد تأثر بنهرو وزعامته كداعية سلام وحرية للهند وآسيا، وتعايش سلمي بين الشرق والغرب، وكذلك كان إعجابه بتيتو ونظامه الاشتراكي الاستقلالي، كل ذلك يكاد يطغى على أي ارتباط فكري محدد بماركس أو لينين أو ماوتسي تونغ[٥].

الفكرة القومية لدى الأستاذ ميشيل عفلق

١) إن مقولة القومية تكاد أن تكون المقولة المحورية في أفكار الأستاذ ميشيل عفلق، فهي المقولة التي تأسست عليها كل البناءات الفكرية التي تبناها حزب البعث خلال تاريخه الطويل. وعلى الرغم من ذلك فهي تكاد أن تكون المقولة التي أثارت العديد من الانتقادات والمآخذ على منهج الأستاذ عفلق في تناولها. فكثير من الكتّاب المهتمين بالقضية القومية من داخل صفوف الفكر القومي أو الماركسي قد أخذوا على الأستاذ ميشيل عفلق منهج التفسير «المثالي» أو «الطوباوي»، ولا يقصد هنا بالمثالية مجرد مفهومها الفلسفي الذي أبرزه الفيلسوف الألماني هيغل فحسب، بل يقصد بها في نفس الوقت منهج التفكير الخيالي والتبشيري. فهؤلاء المنتقدون يأخذون على الأستاذ ميشيل عفلق أنه قد جعل من فكرة القومية، افتراضاً أولياً غير قابل للنقاش، فهي أسبق على مختلف مظاهر الوجود العربي، فكما أن اللاهوتيين ينطلقون من فكرة المصدر الإلهي للكون، فإن فكرة القومية قد ارتفعت إلى مستوى قدرة الخلق ذاتها للوجود العربي في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا يعني أن الاحداث تفسر دائماً على أساس أن للأمة العربية شخصية «تاريخية» «وفوق تاريخية» تتمتع بخصائص معينة، وتجعلها هذه الخصائص تحقق نوعاً معيناً من الأحداث. إنهم يقولون كذلك بغياب مفهوم «سوسيولوجي» لديه عن الأمة والقومية، الأمر الذي ينحو بها نحو تفسير للماهية وليس تفسيراً للعلاقة، وفي نفس الوقت تثبيت القدرة. كل القدرة. في ذلك المبدأ المتعالي[٦]. إنهم يضيفون إلى ذلك الفهم، ما نادى به الأستاذ ميشيل عفلق حول «الأمة ذات الرسالة التاريخية» وهو الفهم الذي يعتقدون أنه متأثر

بكثير من الآراء الغيبية حول الأمة تلك التي آمن بها الألمان أو اليهود عن الشعب الآري ذي « الرسالة الخالدة » أو الشعب اليهودي المختار والمؤهل لدور « تاريخي رفيع ». إن البحث العلمي السوسيولوجي لا يعترف بمثل تلك المفاهيم عن أمم خارج نطاق الفعل التاريخي وأمم أخرى ذات « رسالات تاريخية خالدة »، بل إنهم يعتبرون ذلك نوعاً من « الإعلاء » للظاهرة الاجتماعية ورفعها إلى مستوى الميتافيزيقي خارج الطبيعة، وقبل مجتمعي «Priori» «كانت الخطوط التي رسمناها لقوميتنا العربية لا تكتفي بالروابط الحقوقية بين الأفراد، وإنما تجعل في وجود الأمة رسالة تاريخية وأمانة في عنقها [٧]. إن هذا يعني جعل الخصائص في شخصية الأمة، تتحول إلى قيم أبدية، فوق الزمان والمكان، توجه التاريخ وتصنع مصير الأمة في مختلف الظروف مما يعد نفياً لمنطق الحركة والتغيير وكل ما من شأنه أن يؤلف نسيج الوقائع الموجود فعلاً.

٢) إن هؤلاء النقاد يأخذون على الأستاذ ميشيل عفلق أنه قد أعطى لفكرة « القومية » مفهوماً « قدرياً » غيبياً، فلقد جعل « القومية قدراً محبباً... القومية للشعب كالأسم للشخص، والملامح للوجه، هي قدر قاهر. « يا ما أحلاه قدراً قاسياً، ولكنه محبب شهي، يريد الله أن نكون كلنا أبطالاً، ولا راد لإرادة الله »[٨]. بهذا المفهوم « القدري » أصبحت القومية فكرة غيبية، فهي إرادة الله المحببة الشهية التي لا نملك لها دفعاً أو تحويلاً، بذلك أصبح المبدأ القومي « متعالياً » خارج إطار المجتمع والاحداث، فالتاريخ يتدافع بأحداثه فوق القوى الاجتماعية والإرادات البشرية.

إن تحليلاً لطبيعة هذا المفهوم عن القومية يقتضي بنا العودة قليلاً إلى الفلسفة المثالية وإلى هيغل على وجه التحديد.. فهيغل هو القائل « بالروح الكلية » أو « الفكر المطلق » التي هي البذرة التي تحمل في أحشائها كافة إمكاناتها، ولكن عندما تخرج هذه الإمكانات إلى حيز التحقيق فإنها تنتشر في الزمان هو وسيلتها إلى تحقيق ذاتها، وهي تهدف إلى غاية نهائية هي الوعي الذاتي الكامل لذاتها. وهكذا تعارض « الروح » نفسها فتتجسد وتصير « طبيعة » ثم تسترد ذاتها بظهور الوعي البشري، ومع الإنسان يبدأ التاريخ، والتاريخ كالطبيعة تجل للروح وتطبيق لمنطقها الحتمي، فحوادث التاريخ تحدث وفق نظام ضروري لا مرد له. إن هيغل هو القائل بأن « الفكر المطلق » أو « الروح الكلية » قد تجسدت بادىء ذي بدء في « الطبيعة » وأخيراً وجدت هذه الفكرة مرة أخرى في وعي الانسان التلقائي أولاً: « التاريخ » ثم المفكر بعد هذا: « فلسفة التاريخ »[٩] فإذا ما تابعنا فكرة « القدر » عند الأستاذ ميشيل عفلق، سنجدها قريبة من الصياغات الهيغلية المثالية:

« فكرة القدر تابعة لحيوية الأمة، فتارة تكون عامل حيوية ودفع، وتارة تكون عامل جمود وتأخر، فالقدر هو المثل الأعلى الذي تنشده الإنسانية، أي أننا نحن الذين نريده، ثم بعد ذلك يخرج عنا ويأمرنا فيما بعد... للقدر مفهوم عامي وهو الإنسان. لا استطاعة له ولا قوة ولا حول، والقدر بمعنى آخر مناقض لذلك، هو المثل الأعلى الذي نسعى إليه في التعبير عن إرادتنا، ولكن لكي تعطى هذا

المثل قوة فوق قوة الضرر ، تجعله شيئاً أزلياً من قوانين الكون ، ويجب أن نصل إلى ذلك أي أن نصبح أكثر من أفراد ، نصبح التاريخ ، نصبح الطبيعة ... »[١٠].

وهكذا تم اعتبار القدر مثلاً أعلى ، يشد الإنسانية إليه ، وتنشده هي بالتالي باعتباره قانوناً « أزلياً من قوانين الطبيعة » ولهذا ينبغي الإيمان به ، لأنه في ذات الوقت إيمان بالروح ، ولهذا نرى الأستاذ ميشيل عفلق يقول :

« القدر في المفهوم العامي شيء سلبي يقيّدنا ، ويقتل فينا الحرية ، أما إيماننا بما يكون محبباً ، فيعني أننا نتقمص القدر ، وليس ثمة تناقض ، بل يعني الإيمان بالروح »[١١] ويغلب علينا أن مفهوم « القدر » في كتابات الأستاذ ميشيل لا يعنى به « الضرورة الاجتماعية » أي انضباط المجتمعات البشرية على قوانين حتمية لا يمكن تجاهلها ، وهو الفهم الذي يمكن من الناحية الفلسفية ، والمرجح لدينا أن مفهوم « القدر » لديه يقصد به ذلك المفهوم « اللاهوتي » في مثلث منتظم قوامه « القدر ، الروح ، ارادة الله » وإذا ما كان هيغل قد جعل « الروح المطلق » هي تلك الفكرة الكلية التي تشد الطبيعة والانسان ولا تتجلى لنا إلا في انعكاساتها « الطبيعة ، الانسان ، التاريخ » ، فإن الأستاذ ميشيل عفلق قد استبدل هذه « الروح الكلية » ، بالقومية في منظومة من العلاقات الميتافيزيقية :

« القدر المحبب ، أزلي القوانين ، المرتبط بإرادة الله ، التي ينبغي الايمان بها لأنها في ذات الوقت إيمان بالروح » .

وهكذا فقد تم وصف الأمة العربية ، وصفاً قائماً على المبالغة ، ورفعها إلى مستوى الوجود الخارق ، وإلحاق مختلف القدرات الانسانية والحضارية بها ، وتنزيهها عن أي مفسدة أو نقيصة ، لقد تم تصور شبه صوفي إلى الأمة قائم على رفع « ماهية الأمة » إلى ما فوق التاريخ نفسه ، إن هذه الأمة الجوهر المطلق ، تعاني الانحطاط ولكنها لا بد أن تبلغ كمالها مرة ثانية وتنتصر على الواقع الفاسد « وتبعث » جنة الوحدة المفقودة . ومن هنا كان الإلحاح على مفهوم « الأصالة العربية » فكل شيء يقاس بالنسبة إلى هذه « الأصالة » : السياسة والاجتماع والثقافة ، دونما تحديد أو توضيح كافي لمضمون هذه الأصالة .

٣) إن الشيء الذي يمكن أن يؤخذ أيضاً على كتابات الأستاذ ميشيل عفلق ، أنه قد جعل من مقولة القومية مقولة خارج نطاق البحث والنقاش ، خارج إطار الفكر والتاريخ :

« القومية العربية ليست نظرية ، ولكنها مبعث النظريات ، ولا هي وليدة الفكر بل مرضعته وليست مستعبدة الفن بل نبعه وروحه ، وليس بين الحرية وبينها تضاد ، لأنها الحرية ، إذا ما انطلقت في سيرها الطبيعي وتحققت ملء قدرتها »[١٢]

ثم يضيف الأستاذ ميشيل : « أخشى أن تسف القومية عندنا إلى المعرفة الذهنية ، والبحث الكلامي ، فتفقد بذلك قوة العصب وحرارة العاطفة ... إن الإيمان يجب أن يسبق كل معرفة ويهزأ بأي تعريف ، بل إنه

هو الذي يبعث على المعرفة ويضيء طريقها. القومية التي ننادي بها هي حب كل شيء، هي نفس.. العاطفة التي تربط الفرد بأهله لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة. إن الذي يحب لا يسأل عن أسباب حبه، وإذا سأل فليس بواجد سبباً، واضحاً، والذي لا يستطيع أن يحب إلا لسبب واضح يدل على أن الحب في نفسه قد فتر ومات... »(١٣)

بذلك الفهم انتزعت فكرة القومية خارج دائرة النظريات والأفكار، بل هي بدهية لا ينبغي نقاشها والخروج عليها، بل يجب التسليم بها، والانطلاق منها إلى غيرها من الأمور الأخرى، وبهذا فقد تم اعتبار أي محاولة لتعريف القومية أو تحديدها هو «فتور وموت العاطفة ـ الحب» في قلب المؤمن بها. إن ذلك فيما لو تم فهو تناقض مع «الإيمان الذي يجب أن يسبق كل معرفة ويهزأ بأي تعريف» بل إن هذا الإيمان هو «الذي يبعث على المعرفة ويضيء الطريق» وعلى هذا القول يرد الأستاذ ساطع الحصري، فيلسوف القومية وشيخها. في كتابه «الاقليمية جذورها وبذورها» بقوله:

«إن القول بأن الإيمان يجب أن يسبق المعرفة، هو قول خاطىء، فقد يكون الإيمان معرقلاً للمعرفة فمثلاً:

إن إيمان قساوسة القرون الوسطى قد حملهم على أن يطلبوا من (غاليليو) أن يستغفر الله عن الإثم الذي ارتكبه عندما زعم أن الأرض تدور.

- وإيمان الانكشارية في الدولة العثمانية بكرامة وبركة «الحاج بكتاش الولي» حملهم على مقاومة الإصلاحات العسكرية.

- وإيمان العرب المسلمين بخلافة آل عثمان وبقدسية مقام تلك الخلافة أخر كثيراً نشوء الفكرة القومية في البلاد العربية».

٤) وكما «تعالى» مفهوم القومية دونما أن يرتبط بمفهوم واقعي أو اجتماعي. فلقد اعتبرت القومية في ذاتها هي مصدر كل العوامل والعلل الأخرى، أي أنها وضعت «فوق» شخصيتها الحقيقية وقبل عوامل تكوينها. لهذا نرى الأستاذ ميشيل عفلق يكتب تحت عنوان «المفهوم الصحيح للقومية»:

«فالقومية هي المسرح الواقعي لتحقيق الإنسانية.... إننا نؤمن أن القومية للبشر عامة هي حالة سوية وحالة ثابتة غير مؤقتة إذا أحسن فهمها وإذا خلصت من التعصب وشوائب الطمع والتوسع »(١٤) لقد أعطى هذا الفهم للقومية قالباً استاتيكياً غير دينامي، فالقومية هي «حالة ثابتة غير مؤقتة» دونما توضيح لعوامل النشوء والتطور والآفاق التي ضنعت هذه الظاهرة، دونما تحديد لماهية الحقب السابقة على الأمة وتلك اللاحقة لها.

والقومية هي «للبشر عامة» دون تحديد لأي مرحلة في الحياة البشرية تنتمي ظاهرة الأمة والقومية..

إن هذه النظرة الاستاتيكية في فهم الأمة لا تعني إلا رفعها إلى مصاف الثابت الأزلي الأبدي، والتغاضي عن النظرة الديناميكية لفهم تطور المجتمعات البشرية.

مفهوم الوحدة لدى الأستاذ ميشيل عفلق

إن الاعتراضات الأساسيةالتي تواجه مفهوم‌الوحدة العربية لدى الأستاذ ميشيل عفلق يمكن أن تتلخص في اعتراضين أساسيين:

الأول ـ التجريد الشديد الذي صاحب فهم الوحدة العربية، فالوحدة «قوة» والوحدة «مثل أعلى» والوحدة «عودة إلى الأصالة»، إن هذا قد يرجع بشكل أساسي إلى المفهوم التجريدي عن القومية التي اعتبرها الأستاذ ميشيل عفلق «رسالة خالدة»، و«قدر محبب»، و«إرادة الله التي لا مرد لها».

إن فكر هذه المرحلة لم يكن معنياً ببحث طرق تحقيق الوحدة، وشكل الحكم، ومشكلات التوحيد، بل كان هناك تأكيد دائم على الوحدة «قدر الأمة».

وضرورة المرحلة التاريخية وتصور الوحدة تصوراً «انقلابياً» دونما تحديد لمضمون هذه الانقلابية وقواها الاجتماعية.

إن التفكير في الوحدة كان في أساسه تفكيراً نقيضاً لمجموعة من المضامين العامة، فجاء التعريف بالوحدة العربية تعريفاً سلبياً لمواجهة مضامين مرفوضة في الواقع العربي، دون محاولة حقيقية لوضع تحديد أو تعريف إيجابي، ولهذا نرى أن:

«الوحدة ليست جمعاً منفعلاً للأجزاء في حالتها الراهنة إنها ليست جمعاً للمتناقضات، ولا جمعاً للأصفار، بل هي خلق جديد»[١٥].

«الوحدة ليست محصلة أو نتيجة لنضال الشعب من أجل الحرية والاشتراكية، بل هي فكرة جديدة يجب أن ترافق هذا النضال وتوجهه»[١٦].

«الوحدة ليست مطلباً معزولاً عن واقع الظروف والشروط السياسية والاجتماعية، بل هي تعبير عن هذه الظروف وجزء لا يتجزأ منها»[١٧].

«الوحدة العربية ليست كما يتصور بعض الساسة والمثقفين والمفكرين السطحيين، تشابهاً سلبياً بالتأخر والجمود والأمراض.. الوحدة الحقيقية هي وحدة اجابية»[١٨].

من مثل هذه العبارات وغيرها، نجد أن الوحدة العربية قد اتخذت تعاريف ومفاهيم سلبية، فجرى تعريفها بنقيضها. دونما تحديد واضح لفقه قومي في «نظرية الدولة» وتأثير هذا على تصور دولة الوحدة العربية.

الثاني ـ إن قضية الوحدة لم ترتبط بأي مضمون اجتماعي ، إنها لم ترتبط بفهم حاسم لمفهوم الاشتراكية وطرق الوصول إليها ، ولطبيعة العلاقات الاجتماعية للمجتمع العربي ، وهو ما سنتعرض له تفصيلاً في موضع آخر من الدراسة.

وإذا كنا في الفقرات السابقة قد تعرضنا للفكر القومي لدى الأستاذ ميشيل عفلق من خلال منتقديه ، فإننا لا نستطيع أن نتغافل عن مجموعة الأفكار والمفاهيم الإيجابية التي حوتها مقولاته النظرية. فلقد كان الأستاذ ميشيل عفلق هو أول من وضع قضية الوحدة العربية في دائرتها الحقيقية ، إذ اعتبرها القاعدة الضرورية لكل تغيير حقيقي في المجتمع العربي ، وذلك عندما أكد أن : « الحرية التي يسعى إليها كل قطر عربي على حدة لا يمكن أن تبلغ من العمق والشمول والمعنى الإيجابي ما تبلغه الحرية التي تحققها الأمة العربية في وحدتها ... كما أن الاشتراكية تتقلص وتتشوه في حدود القطر العربي ، في حين أنها تأخذ كل مداها النظري والتطبيقي عندما يكون مجالها الوطن العربي كوحدة اقتصادية »[١٩].

لقد استطاع الأستاذ ميشيل عفلق أن ينتزع شعار الوحدة العربية من الفئات الإقطاعية ، والبورجوازية التقليدية ، وأقام العلاقة بين الوحدة العربية والصراع ضد الاستعمار والصهيونية : «لن تتحقق الوحدة العربية إلا إذا كانت جماهير الشعب منظمة ومسلحة تدافع عن الوحدة بالسلاح ... إلا إذا كانت وحدة حرب التحرير. فتوحد وتحرر أراضينا المغتصبة ، إذ أن الاستعمار والصهيونية لن يتركانا يوماً واحداً متوحدين ، فالوحدة لن تكون إلا وحدة مسلحة ، وحدة مهاجمة ، وحدة من أجل الدخول في المعركة .. إن طريق الوحدة يمر بفلسطين »[٢٠] و [٢١].

إن هذه الملامح الإيجابية يتعاظم تأثيرها إذا ما تعرفنا على طبيعة الواقع السياسي الذي شهده المشرق العربي منذ فترة الأربعينات ، ففي هذه الفترة برز الوجه القومي العنصري متمثلاً في الحزب القومي السوري ممثلاً سياسياً نموذجياً لتيار القومية الإقليمية العنصرية وكان كتاب مؤسسة ،« أنطون سعادة » (نشوء الأمم) بمثابة التبسيط العلمي لمجموعة النظريات العرقية والمادية والعنصرية التي أثارتها الحركات النازية والفاشستية المعاصرة لها ، فلقد كانت دعوة هذا الحزب تقوم على أساس بعث التراث الفينيقي والبابلي القديم ، كجذور لوحدة تاريخية جغرافية لبلاد الشام وما بين النهرين.

لقد سعى مؤسس الحزب ومفكره الأول (أنطون سعادة) إلى استخدام مختلف الموضوعات الفكرية العنصرية والبيولوجية والانتروبولوجية والتاريخية والجغرافية ليبرهن على فهم العلاقة بين أبناءِ الشام والانتماء العربي ، وفسخ فكرة الاستمرار العربي على أرض الشام.

ومن اليمين العنصري الى اليسار الماركسي لم يكن الحال يختلف قليلاً أو كثيراً حول هذه النقطة ، فلقد روج الحزب الشيوعي السوري وزعيمه خالد بكداش آراء موريس توريز عن الأمة ، وهي الآراء الستالينية

التي استخدمت لنفي وجود أمة عربية واحدة ، بل وأيضاً أمة سورية متكونة فعلاً ، وروج لأمة سورية في طور التكوين .

وبين اليمين العنصري واليسار الستاليني ، فلقد عمل الاستعمار الفرنسي على سلخ لواء الاسكندرونة العربي وتسليمه إلى تركيا ، في الوقت الذي كان يواجه فيه المشرق بأكمله محاولات طمس الشخصية العربية وتفتيتها .

في مثل هذا المناخ السياسي يمكن أن تتضح المأثرة الإيجابية لأفكار الأستاذ ميشيل عفلق ومدرسة البعث القومية ، التي تصدت لمثل هذا المناخ اللاقومي بأطروحاتها عن القومية ، حتى وإن شاب هذه الأطروحات ، طابعها التبشيري ، الدعائي التحريضي في نفس الوقت ، مستهدفة شحذ العواطف الجماهيرية حول شعار القومية العربية والوحدة العربية .

الفكرة القومية لدى جمال عبد الناصر(٢٢)

إن الحديث عن الفكرة القومية لدى الزعيم الراحل جمال عبد الناصر ومقارنتها بأفكار الأستاذ ميشيل عفلق يتطلب منا في البدء ذكر بعض النقاط المنهجية التي لا يمكن إغفالها :

أولاً - خصوصية الدور التاريخي الذي ألقي على عاتق الشخصية موضوع الدراسة وطبيعة الظروف الزمانية والمكانية التي نبتت فيها أفكارها ، فعلى سبيل المثال ، سنجد في موضوع دراستنا تلك ، أن الأستاذ ميشيل عفلق كان مهتماً - ومنذ البداية - ببعث فكر قومي في مواجهة محاولات طمس الشخصية العربية ، ومن هنا فلقد اتخذ هذا الفكر طابعاً دعائياً تحريضياً قائماً أساساً على التبشير بأمة عربية تبعث من جديد ، فكراً يهدف أول ما يهدف إلى الاستقطاب الجماهيري حوله أو إيجاد تحالف حزبي يرفعه إلى الجماهير العربية ، ولذلك يصح القول إن الفكر في هذه الحالة سابق على الممارسة العملية ، وهو ما ينعكس على طبيعة هذه الأفكار فتصبح أكثر تجديداً وقد تخلو من كثير من الوضوح والحسم . وعلى العكس من ذلك تماماً في مثال الزعيم الراحل عبد الناصر ، فلسوف نجد أن الممارسة العملية كانت تسبق التأخير الفكري في غالب الأحيان وهو الشيء الذي انعكس على طبيعة هذه الأفكار فأكسبها كثيراً من « واقعية » النظرة لتلازمها مع حركة الواقع وما يحويه من صراعات وتعقدات ومشكلات تصبغ الأفكار المجردة بالخبرة العينية وتثريها .

ثانياً - يجب التمييز بين طبيعة المفكر النظري البحت وبين القائد السياسي ، فالأول وإن كان مهتماً بالواقع إلا أنه معني في المقام الأول بمشاكل الفكر النظري ، بينما نجد الثاني معنياً بإدخال الحلول النظرية محك التطبيق واستخلاص النتائج الفكرية وتقنينها . أي أنه يمكن القول باختصار ، باختلاف طبيعة رجل الفكر عن رجل العمل وتأثير ذلك على صياغاتهما النظرية والفكرية . ولهذا فإن الفكرة القومية لدى عبد الناصر تتواجد كبدهية ، وكحقيقة تاريخية وخبرة معاشة بين أبناء الأمة العربية ،وبدراسة الخطاب الناصري

نجد أنه لا يرمي إلى البحث في ظاهرة الأمة، بقدر ما كان يرمي إلى التوكيد عليها انطلاقاً من وجودها.

إن البحث في ظاهرة الأمم ونشوئها والأمة العربية على وجه الخصوص هو بحث توفر له مجموعة كاملة من المنظرين والمفكرين، من ساطع الحصري إلى الياس مرقص، وقد توجه هذا البحث ضد الإقليمية العربية والماركسية الستالينية التي سادت الأحزاب الشيوعية لفترة طويلة. وإن كان لا يمكن التجاهل في أن جهد هؤلاء المفكرين قد تأثر إلى حد كبير بالتجربة الناصرية سلباً أو إيجاباً، وعلى صعيد الفكر أو الممارسة.

١) وبهذا المعنى يرمي الخطاب الناصري بوضوح إلى أن يكون توكيداً أكثر منه برهاناً: إنه ينادي بالأمة العربية ويعبر عنها أكثر مما يحللها في جذورها وبنيانها وعناصر ديمومتها. إنه يؤكدها أولاً في وحدتها ووحدانيتها «أمة واحدة أمة متحدة» هذه هي الصنعة الرئيسية والخاصة الكبرى التي تذكر بشدة تكرارها بالهاجس الوحدوي الواحدي القديم للشرق السامي.

إن أسس هذه الوحدانية، المقدمة كأبعاد مدركة وجودياً وعفوياً أكثر منها كأدلة هي ثلاثة: أساس تاريخي لماضي ومستقبل مشتركين، وأساس لغوي واحد ناقل لعقلية جماعية، وأساس نفسي اجتماعي «لوجدان وأمل مشترك»[٢٣].

كما ينبغي أن نضيف إلى هذه الأسس، لفرط ما يكمن «الإحساس بالخطر» في الخطاب الناصري، كأساس المقاومة لمشاريع الهيمنة والعدوان الخارجي.

وهكذا فإن الأمة العربية في الخطاب الناصري هي بصورة أساسية رابطة تاريخية ثقافية في بعدها الموضوعي ورابطة نضال وأمل في بعدها الذاتي. إن «الأمة» الناصرية هي جماعة ثابتة، جماعة تدخل تاريخي[٢٤].

إننا يجب أن نميز مفهوم التاريخ لدى الأستاذ ميشيل عفلق والذي كان مبدأ «متعالياً» ولا يمكن اعتباره عامل تكوّن اجتماعي، بل هو قريب الصلة من مفاهيم «الرسالة التاريخية الخالدة» و«القدر المحبب» و«إرادة الله». بينما «التاريخ» عند عبد الناصر هو عامل نفسي ثقافي، عامل تفاعل وتطور اجتماعيين، عامل ينغرز في التكوين البشري، في داخل المجتمع وليس خارجه. ولذلك يمكن اعتبار مفهوم «التاريخ» عند عبد الناصر هو مفهوم «أماني، اجتماعي» وهو ما يعد نفياً للمفهوم المشرقي «كفوق مجتمعي بشري»، إنه بهذا حد اجتماعي ضمن حدود عديدة أخرى تسهم في تكوّن ظاهرة الأمة، وهي الحدود التي لم يغفلها الخطاب الناصري: «يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل»[٢٥].

«يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير»[٢٦].

٢) مفهوم الأمة عند عبد الناصر بين الماضي المقدس والتقدم:

أ) في مواجهة المفهوم «القدري» «الإلهي» للأمة عند الأستاذ ميشيل عفلق، نجد أن الأمة

العربية في الخطاب الناصري، لم تعد أمة متمحورة حول الله وموحدة بأنظمة الشريعة، بل هي «الأمة العربية المؤمنة بالله وبنفسها»[٢٧] وإرادة الله في المقابل «تلهمها وتوجه خطاها»[٢٨] لكن على الرغم من ذلك فإن الشعوب العربية هي «القادرة على أن تعيد كتابة تاريخها»، بل إنها« قادرة على أن تعيد رسم خريطة أرضها»[٢٩].

ب) وفي مواجهة الأمة التي تنزع إلى «بعث ماضيها» والعودة إلى «أصالة الوجود الأولى» أي في مواجهة النظرة «الماضوية» للأمة، نجد أن الأمة الناصرية ليست أمة «ماضوية» يحركها طموح العودة إلى العصر الذهبي، نجد أولاً: ان الخطاب الناصري لا يجري عملية إسقاط ارتجاعي للأمة، فالماضي هو ماضي «المنطقة العربية» وغالباً ماضي «القومية العربية» (بمعنى الجنسية العربية)، لكن الأمة العربية والحركة القومية والوحدة العربية هي حقائق معاصرة وأحياناً من عمر الخطاب الناصري نفسه، بالطبع إن الأمة العربية تسترد شرعياً ماضي المنطقة العربية، وترث من تاريخ «الجنسية العربية»، لكن الخطاب الناصري لا يميل إطلاقاً إلى إعادة بناء نوع من التاريخ المقدس للأمة السائرة نحو أهدافها عبر العصور.

إن الماضي الذي ترثه الأمة ليس موضوع تمجيد مفرط في الخطاب الناصري. بالطبع يمكن لهذا الخطاب أن يعرب عن فخر مبرر بالانتماء إلى مركز «الحضارات العريقة»، إلى «مقر الديانات السماوية الثلاث» وإلى كيانات «لعبت دوراً تاريخياً كبيراً» لكنه لا يحاول البتة أن يبحث في الماضي عن عصر ذهبي، وعن عهد تأسيسي ينبغي تجديده، أو عن نموذج سياسي ينبغي استرجاعه، فليست هناك إشارات إلى «الخلفاء الراشدين» ولا إلى المجتمع العربي الإسلامي الأول، ولا إلى الدول الخليفية الكبرى، بل إن ماضي الأمة في الخطاب الناصري هو بالأحرى زمن الاضطهاد والجهل والكفاح من أجل البقاء... إذن ماضي الأمة هو الزمن الذي تخرج منه أكثر مما هو الزمن الذي تعود إليه، ولئن كان الأكثر بعداً[٣٠].

جـ) وإذا لم تكن الأمة العربية في الخطاب الناصري هي أمة «ماضوية» فهي ليست أيضاً أمة «جوهر» متجهة نحو جوهرها السامي، «ورسالتها الخالدة».

فالعلاقة بالماضي تبنى على أسباب التعاون النسبي بين العرب والأمم المتقدمة، وليس على التمايز المطلق للأمة العربية و«رسالتها الخالدة».

إن اختيار الخطاب الناصري لمقولات «التأخر» و«الجهل» بدلاً من مقولة «الانحطاط» يكشف عن هذه النظرة إلى الماضي. كما يقاس الماضي العربي الأقرب بالنسبة إلى «التعاون» الحالي بين الأمم، إلى «العالم المتحضر» (وبين نواقص الشعوب العربية، وليس بالنسبة إلى ماضي أكثر بعداً

ومجداً، كما تفعل في أكثر الأحيان الخطابات المشرقية).

إن الخطاب الناصري المركّز على مقولة «التأخر» يقدّر الأمة إذن بالنسبة إلى مهماتها وعصريتها. أما الخطاب المشرقي المركز على مقولة الانحطاط فإنه يقدر الأمة بالنسبة إلى مجدها السابق وجوهرها السامي، المنحط مؤقتاً[٣١].

إن العودة إلى الماضي في الخطب المشرقية وفي كتابات الأستاذ ميشيل عفلق بشكل خاص، قد تفسر بكونها، الفعل العضوي لواقع الأمة العربية في تلك الفترة، والتي تميزت بالهيمنة الاستعمارية القاسية، في ظل أنظمة سياسية متخلفة ومتواطئة مع المستعمر، من هنا تصبح العودة إلى الماضي نوعاً من الارتداد «البسيكولوجي» للماضي تلتمس منه القوة والتحدي في مواجهة هذه التحديات. على العكس من ذلك، سنجد أن الفترة الناصرية خصوصاً فترة الستينات ـ قد تميزت بانتعاش ظاهرة استقلال معظم الأقطار العربية وما فرضه ذلك الواقع من تحديات ومواجهات مع المستعمر وأحلافه وعملائه، في الوقت الذي بدأت تجربة البناء الاشتراكي فيالتبلور،وهي الظروف التي تدفع نحو تخطي النظرة «الماضوية» وتجاوزها إلى نظرة «تمردية ـ مستقبلية» ونحو دور فعال في العلاقات الدولية خصوصاً في ظل الصراع بين الشرق والغرب وما أحدثه من استقطاب حاد للأقطار الصغيرة.

٣) عبد الناصر والمفهوم الدينامي للأمة: على العكس من النظرة الاستاتيكية التي ميزت الفكر القومي عموماً والمشرق بشكل خاص، سنجد أن الأمة العربية في الخطاب الناصري هي أمة «متحركة» ولدينا انطباع بأنها في الخطاب الناصري، تتحدد بتحركها ونزوعها نحو أهدافها أكثر مما تتحدد بوجودها وخصائصها. فأهم الصفات التي تميزها على هذا المستوى هي صفات «القوة» و«الإرادة» و«الطاقة» التي تثمر في عمل تاريخي. إن الأمة العربية المتخلية عن الإيديولوجية التقليدية للتوجيه الإلٓهي والمصير المحتوم، مدعوة في الخطاب الناصري إلى أن «تبني نفسها»[٣٢] بل إن الثورة المصرية قد «حركت أمة بأسرها لكي تقف على قدميها على المسافة الشاسعة ما بين الخليج والمحيط تقاتل وتناضل»[٣٣] بل إن هذه الأمة مدعوة إلى «أن تصنع بنفسها قدرها وتختار طريقها إلى الغد الذي تمنته وأرادته باختيارها الحر»[٣٤].

إنها نظرة إرادوية ومؤمنة بالإنسان ترفع الجماعة التاريخية ـ الثقافية إلى مصاف الفاعل السياسي الواعي والحازم[٣٥].

ولهذا فإن الأمة في الخطاب الناصري هي منظور حركي دينامي متجهة نحو المستقبل «فالوحدة العربية ليس حركة عنصرية.. وإنما هي حركة أمة واحدة.. عاشت نفس التاريخ.. وتعيش نفس النضال.. وتتجه لنفس المصير»[٣٦].

فلم تعد الوحدة العربية هي «قدر أمة» مطالبة بالعودة إلى «الأصالة» واستعادة «ماضيها» و«بعث

أمجادها » بل إنها لم تعد « نداء يردد أصداء الماضي . . . وإنما الوحدة العربية أصلاً وأساساً هي نداء بالتجمع والانطلاق إلى بناء المستقبل »[٣٧].

٤) الوحدة والتغيير الاجتماعي عند عبد الناصر : ينظر الخطاب الناصري ،وبعد صدور الميثاق وكردٍّ على نكسة الانفصال ، إلى الأمة نظرة جديدة على الفكر الوحدوي ، فلقد تم الربط بين العامل الاجتماعي وعامل التوحيد القومي بشكل تفصيلي ، وتم تحديد القوى المعيقة لمثل هذا التوحيد . « فالرجعية العربية » قد تحددت في المرحلة (٦٤ ـ ١٩٦٥) بعناصرها الاجتماعية الرئيسية (كبار الملاكين : الإقطاع ، الرأسمال المستغل ، الاحتكارات الصناعية التجارية) .

إن الرجعية تعارض وحدة الأمة لأنها تهدف إلى الحفاظ على « الامتيازات الشرهة التي استطاعت أن تبنيها وراء الحدود المصنوعة »[٣٨].

والرجعيون عقبة أمام تقدم الأمة لأنهم « نهبوا أموال العرب »[٣٩].

إن الرجعية في خدمة أعداء الأمة لأن « الاستعمار ينسق العمل معها »[٤٠]. فهو الذي « يسلحها » وهي « تسير في نفس مخطط الاستعمار وإسرائيل »[٤١] ، وفي عودة إلى المنهج الأصلي ، يؤكد الخطاب الناصري وهو يلاحظ هذه التبعية الشديدة بأن : « الرجعية العربية لا يمكن فصلها عن الاستعمار »[٤٢].

كان إدراك عبد الناصر لحقيقة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتخلفة التي تعيشها الأمة العربية واقعاً قوياً لرفضه تيار الليبرالية في الفكر القومي الذي طرحته البورجوازية العربية وأغفلت فيه معطيات الواقع وظروفه ،واكتفت برفع شعارات التوجه ، والنهوض ، والبعث ، دون وعي بالمقومات الحقيقية اللازمة لإنجاح الدعوة الوحدوية .

ورغم أهمية الجانب الحماسي في إشعال الروح العروبية والثقة بين أبناء الشعب العربي في جدوى الوحدة العربية ،فإن اهتمام عبد الناصر تركز أساساً وعلى الأخص في فترة الستينات ، وهي المرحلة التي شهدت الثورة الاجتماعية في فكر عبد الناصر ، على إعطاء دعوة الوحدة العربية مضموناً اشتراكياً ، ومضموناً سياسياً ديمقراطياً ، لذلك فلقد أكد عبد الناصر على أن « أمل الوحدة بين شعوب الأمة العربية لا يمكن أن يتحقق إلا إذا سبقته وتأكدت قبله آمال أخرى تفتح له الطريق ،وتخلق أنسب الظروف الملائمة له » ولخص عبد الناصر هذه الآمال التي يجب أن تسبق قيام الوحدة في ركيزتين : أولاً : مطلب الحرية السياسية ، الذي يجب أن يسبق ويتأكد في كل بلد عربي قبل أن يصبح أمل الوحدة العربية مطروحاً ، ومطلب الحرية السياسية الذي معناه أن أي شعب يستطيع أن يعلن رأيه ويبدي مشيئته ، ثانياً : مطلب الحرية الاجتماعية الذي لا بد أن يسبق ويتأكد في كل بلد عربي قبل طرح دعوة الوحدة العربية ، وهو يعني بالنسبة إلى أي شعب أنه يستطيع أن يقرر لنفسه وأن يسود مصيره[٤٣].

٥) وعلى المسلَّمة القائلة: «إن وحدة النضال التي تحاول أن تحققها لا تكون ممكنة إلا بنضال الوحدة»[٤٤] يجيب الاستنتاج الناصري: الشعوب المحررة وحدها، والإرادات الشعبية الحرة من كل عبودية خارجية وداخلية، يمكن أن تنزع «حتمياً» و«طبيعياً» نحو وحدة «الأمة العربية». الوحدة أولاً، والبقية تأتي فيمابعد، يجب: التحرير أولاً والبقية تأتي فيا بعد. هنا أيضاً لا يسعنا إلا أن نستشف من خلال هاتين الأولويتين المختلفتين الفوارق الاجتماعية التاريخية بين مصر التي خضعت لخمس وسبعين سنة من الاحتلال والهيمنة السياسية ـ العسكرية البريطانية، القوية، وبين المشرق الذي لم يعرف سوى خمس وعشرين سنة من الانتدابات، لكنه صدم بعمليات بلقنة وبتر (اسكندورنة وفلسطين) عاشها كتفتيت لوحدة مفقودة[٤٥].

٦) إن وحدانية «الأمة العربية» (أمة واحدة وقومية واحدة) الجلية بلا غموض أو تراجع طوال الخطاب الناصري، لا تمنع على الإطلاق من تمييز وتقييم «الأوطان» و«الشعوب» التي تتألف منها هذه «الأمة» وإذا لم يكن الخطاب قد استخدم عبارة «القومية المصرية» أو «الأمة المصرية» للتدليل على مصر، وبالأحرى على كل وطن عربي آخر، فإنه يقر مع ذلك «الشخصية» الخاصة لمصر ولبقية الأوطان التي بها تغتني «الأمة العربية» وتتغذى.

هنا أيضاً وبخلاف أكثرية الخطب القومية «المشرقية» لا ينكر المستوى «الوطني» أو يصطنع بل يصبح متمماً وملتقياً في «الأمة العربية» الموحدة، وبلا ريب ينبغي أن نكتشف في هذه الصفة أن التأثير التبايني على الخطاب لمجتمع (مصر) متجانس نسبياً، ومندمج، وذو جذور تاريخية عميقة، ولمجتمع (المشرق العربي) منقسم عضوياً ومفكك و«مبلقن» حديثاً في مجموعة من الدول تشكل شرعيتها موضوع نزاع قوي.

إن الخطاب القومي الناصري ينطوي إذن على مستوى وطني ـ محلي ثانوي. إنما يعترف به. بينما يبذل الخطاب القومي المشرقي جهوداً كبيرة لإنكار كل كيان أو خاصية وطنية أو لمعارضته جذرياً...[٤٦].

مفهوم الاشتراكية لدى الأستاذ ميشيل عفلق[٤٧]

منذ أن فشلت الثورة السورية الكبرى عام (١٩٢٥)، وانهزمت جماهير الفلاحين في الجبل العربي وغوطة دمشق، لتواطؤ الزعماء وتنافرهم وتناقض مصالحهم الطبقية، التي سهلت للمحتل الفرنسي عملية التقارب معهم، انتقلت قيادة الحركات الوطنية إلى المدن نهائياً وتسلمها زعماء العائلات والأحياء الذين ينحدرون من أصول أرستقراطية منذ أيام العهد التركي أو بورجوازية تجارية ذات أصول تقليدية قديمة، في المدن الثلاث الرئيسية «دمشق وحلب وحمص». ولقد تميز النضال الوطني في الثلاثينات بهذه الحركة من المد والجزر بين ثورية الشعب العفوية كلما اشتدت عليها وطأة الاحتلال الأجنبي، وبين تورط الزعامات العائلية بين هذه الثورية وبين سلطات الاحتلال.

لقد انتهت حلقات النضال الوطني في الثلاثينات إلى خلق طبقة حاكمة من زعماء البورجوازية التقليدية في المدن والأرستقراطيـة الزراعية في الريف. ولكن بالمقابل فإن طبقة أخرى كانت تظهر بين جماهير المدن والأرياف القريبة، تتكون على أساس الانتماء إلى أجهزة التعليم كطلاب، أو الانتماء إلى أجهزة الدولة كموظفين... إنها الطبقة الوسطى ذات الأصول الشعبية أو الأقرب إلى الطبقات الوسطى.

وهذه الأخيرة يمكن اعتبارها «بورجوازية مثقفة» لم تستطع أن تؤكد وجودها طيلة مراحل العمل الثوري الوطني خلال عهد الاحتلال، وإن كانت قد بدأت تجد طريقها للظهور والسيطرة منذ أواخر سنوات الحرب العالمية الثانية، وتبحث في ذات الوقت عن ايديولوجية جديدة، ترشحها لأن تكون ايديولوجية الجماهير، كما ترشحها في نفس الوقت لاستلام الحكم بعد دحر البورجوازية التقليدية أولاً، دون المساس ببورجوازية الرأسمالية الناشئة التي يطمح المثقفون إلى الالتحاق بها، والاندماج بين صفوفها والاستفادة من نفس مصالحها عن طريق مناصب السلطة التي احتكرتها البورجوازية التقليدية بزعامات العائلات والأرستقراطية الزراعية.

وقبل أن يستطيع المثقفون إنشاء أحزاب لهم (كعصبة العمل القومي) (والحزب السوري القومي) ثم (حزب البعث العربي)، كانت هناك أفكار كثيرة يرددها بعض رواد الوعي القومي من أبناء العائلات الكبيرة التي أتيحت لهم الدراسة في المعاهد والجامعات الأوروبية، وتدور هذه الأفكار حول بعث التاريخ العربي بحضارته، وتوحيد الأفكار العربية، وإنشاء دولة عصرية جديدة.

ولم يكن هؤلاء المثقفون الأوائل يهتمون بتحديد أي مضمون اجتماعي لهذا البعث، كما أنهم لم يهتموا على الإطلاق بإعطاء دعواهم أي مضمون اشتراكي يركز على مصالح الفئات الكادحة، فلم تبرز الاشتراكية في أي صورة من صورها في ايديولوجية هذه الفئات تقريباً.

في ظل هذا المناخ تبلورت أفكار الأستاذ ميشيل عفلق في البعث العربي وتحددت أهداف النضال العربي في الوحدة والحرية والاشتراكية وهي الشعارات التي رفع لواءها حزب البعث وزعيمه ميشيل عفلق.

والمتابع المتأني لكتابات الأستاذ ميشيل عفلق عن الاشتراكية يستطيع أن يرصد ملمحين إيجابيين في هذه الأفكار:

الأول - إنه يرجع للأستاذ ميشيل عفلق فضل السبق في تحديد أهداف النضال العربي (وحدة) (حرية) (اشتراكية) والتأكيد على الترابط بين هذه الأهداف، وعدم الفصل بينها، وهي الأمور التي تجاهلها الفكر القومي قبل ظهور المدرسة العفلقية البعثية ولم يولها الاهتمام المطلوب.

فلقد استطاع الأستاذ ميشيل عفلق أن ينتزع شعار الوحدة من الفئات الإقطاعية والبورجوازية التقليدية وإعطاء قضية الوحدة مضموناً اشتراكياً لم تطرحه الأحزاب الرجعية ضمن مؤسساتها وبرامجها: حق

وإن شاب هذا المضمون الجانب الشعاري الدعائي عن التأطير الفعلي: « نريد الاشتراكية أن تخدم قضيتنا القومية فعليها أن تزيدنا جرأة في الاقدام على حرية التفكير وعلى المناداة بحرية الفرد والدعوة إلى خصب الروح وغناها »[٤٨] (١٩٤٦، في سبيل البعث).

« تحقيق الاشتراكية في حياتنا شرط أساسي لبقاء أمتنا ولإمكان تقدمها »[٤٩] (١٩٥٠، في سبيل البعث).

« ... بناء على نظريتنا الموحدة للقضية العربية لا نعتقد أن بالإمكان الفصل بين الوحدة العربية والاشتراكية »[٥٠] (حديث في النادي الثقافي ببيروت ١٩٥٦).

الثاني - إن الإيجابية الثانية التي يمكن رصدها في أفكار الأستاذ ميشيل عفلق عن الاشتراكية هي تركيزه المبكر أيضاً على الخصائص النوعية للواقع العربي والخصائص القومية للاشتراكية، وهي القضايا التي تجاهلتها الأحزاب الشيوعية العربية والمشرقية منها على وجه الخصوص. فلقد تميزت هذه الأحزاب بمنهجها الستاليني في الفكر والممارسة وعجزها المزري عن فهم خصوصية الواقع وتقيدها الحاد بالنموذج السوفياتي في بناء الاشتراكية، وتبعيتها المطلقة لسياسات الكومنترن التي تحكمت فيها المذهبية الستالينية الجامدة، مما أبعدها عن فهم خصوصية الواقع العربي وتأثير مثل هذا الفهم على إشكالية البناء الاشتراكي.

وفي مواجهة مثل هذه النظرة خاض الأستاذ ميشيل عفلق معركة تأكيد « الخصائص القومية للاشتراكية العربية » والتأكيد على الشروط الخاصة بالأمة العربية وطريقها الخاص إلى الاشتراكية.

« عندما نقول إننا نحتاج إلى اشتراكية عربية، نقصد فقط أن تراعى الشروط الخاصة بنا كعرب في هذه المرحلة من التاريخ... إن على الاشتراكية أن تتلاءم مع أمتنا ومع نضالها القومي »[٥١] (في سبيل البعث، ١٩٤٦).

« ... اشتراكية البلاد العربية يجب أن تلبي الحاجات العربية وتراعي جميع الشروط والظروف المحيطة بالأمة العربية في مرحلتها الحاضرة »[٥٢] (في سبيل البعث، ١٩٤٦).

« سؤال: ما معنى القول بأن اشتراكيتنا عربية؟ يمكن القول بأن هذا الوصف للاشتراكية يتضمن شيئين: الأول بأنها اشتراكية ملائمة لظروف وحاجات المجتمع العربي. وقد كنا بحاجة إلى الإلحاح على هذه الناحية، رغم أنها تبدو اليوم بديهية، متى عرفتم أن الاشتراكية الماركسية، لم تكن تقبل فكرة التنوّع مطلقاً بل تعتبر أن الاشتراكية واحدة... »[٥٣] (١٩٥٧، في سبيل البعث) بالرغم من تلك الملامح الإيجابية التي لا يمكن نكران أسبقيتها في داخل معسكر الفكر القومي، إلا أننا لا نستطيع أن نتغاضى عن الانتقادات والمآخذ التي سجلها عدد من منتقدي مفهوم الاشتراكية لدى الأستاذ ميشيل عفلق:

أ) تعريف الاشتراكية ومحتواها:

لا شك أن المتابع لكتابات الأستاذ ميشيل عفلق عن الاشتراكية والتي تثير الإعجاب لسبقها الفذ في طرح الاشتراكية كمفهوم مرتبط ارتباطاً صميمياً بقضية الوحدة سيدهش لخلو هذه الكتابات نفسها من مفاهيم محددة واضحة تشرح خصائص الاشتراكية العربية وخصائص الواقع العربي، وهي القضايا التي تم التركيز عليها دونما توضيح كافٍ لتفاصيلها.

فلقد جرى تعريف الاشتراكية وفق تعريفات تبشيرية طوباوية تحمل طابع الاشتراكيات الخيالية التي ظهرت في أوروبا خلال أوائل القرن التاسع عشر. فلم تذهب هذه الاشتراكية إلى أبعد من الصيغ الإصلاحية التي تدين المجتمع الرأسمالي وتلعنه دون أن تعين المخرج الحقيقي من هذا المجتمع، ودون أن تحدد القوى الاجتماعية الملزمة بحكم وضعها الطبقي بأن تصبح القوة القادرة على هدم المجتمع القديم القائم على الاستغلال والتخلف وبناء المجتمع الجديد الاشتراكي المتطور. ولهذا فلقد انطلق عديد من نقاد اشتراكية الأستاذ ميشيل عفلق إلى القول بالطابع الخيالي لها، والمنحدر أصلاً عن المقدمات «القدرية» لفكره القومي، ومن ثم فهي لم تزد عن كونها اشتراكية تؤمّن (العدالة للجميع) وخلق المجتمع المتجانس، البعيد عن الصراع الاجتماعي، وازعها الشفقة على الفئات الكادحة؛ ولهذا أتت المفاهيم والتعريفات بالاشتراكية في صياغات عامة، وذات طابع رومانسي تبشيري:

«إذا سئلت عن تعريف للاشتراكية فلن أنشده في كتب ماركس أو لينين، وإنما أجيب: إنها دين الحياة، وظفر الموت، فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع، وسماحها لكل مواهب البشر وفضائلهم أن تتفتح وتنطلق وتستخدم، تحفظ ملك الحياة للحياة، ولا تبقي للموت إلا اللحم الجاف والعظام النخرة»[٥٤] (١٩٣٦، في سبيل البعث). «... الاشتراكية التي توافق الأمة العربية ـ وتلبي حاجاتها ليست للتعويض والإصلاح والترميم بل للإنقاذ من خطر الفناء وللخلق الجديد... المسألة هي إحياء عشرات الملايين من أفراد الشعب العربي ولو اقتضى الأمر موت عشرات أو مئات من الإقطاعيين العرب»[٥٥] (١٩٥٠، دراسات في الاشتراكية). «وما الاشتراكية إلا أن ترفع عن صدر أكثرية مواطنينا هذه الأثقال، أثقال الفقر والجهل والمرض». «الاشتراكية بصورة بسيطة كما يفهم من لفظها هي أن يشترك جميع المواطنين في موارد بلادهم بقصد أن يحسنوا حياتهم وبالتالي حياة أمتهم»[٥٦] (في سبيل البعث، ١٩٥٠).

إن النقص الخطير الذي يمكن أن نلمحه في كتابات الأستاذ ميشيل عفلق عن الاشتراكية، هو خلو هذه الكتابات من أية شروحات واضحة ودقيقة عن مهام البناء الاشتراكي وأهدافه وسبله، بل إن أدق التعريفات التي شهدتها هذه الكتابات لا تخرج عن كونها مطالب وإن جاءت بشكل صيغة إصلاحية تنادي بتدخل الدولة في إدارة الاقتصاد من خلال تأميم المرافق الحيوية وتوزيع الأراضي الزرعية:

«... الاشتراكية مهما تنوعت صفاتها واختلفت فيها الاجتهادات، لها حدود واحدة واضحة تفرقها عن

النظام الرأسمالي. إن الاشتراكية تعني دوماً تأميم المرافق العامة والصناعات الحيوية الكبرى، كما تعني التوزيع العادل للأراضي الزراعية وإشراف الدولة أو وضع يدها على التجارتين الخارجية والداخلية »[٥٧] (١٩٥٠، دراسات في الاشتراكية).

ب) ماهية الثورة وقواها:

لقد عكف الفكر الثوري العالمي ومنذ أوائل هذا القرن على بحث القضايا الخاصة بالثورة وتقديم الخبرة العينية على تساؤلات مثل: ما هي الثورة؟ من يحقق الثورة؟ مراحل العمل الثوري، تحالفات وصراعات القوى الثورية... إلخ، وهي المسائل التي تحتاج من المفكر الاشتراكي التصدي لها بوضوح وحسم.

إلا أن هذه القضايا والتساؤلات ظلت مجهولة إلى حد كبير في كتابات الأستاذ ميشيل عفلق، فلقد تم التغافل عن طبيعة المرحلة الثورية والقوى الفاعلة فيها، كما جرى تجنب الصراع الاجتماعي وإشكاليات الصراع الطبقي تحت دعوى تجنب «عوامل الفرقة والمنازعات الداخلية» وهي الأمور التي انعكست على رؤية الأستاذ ميشيل عفلق الاشتراكية فنحت بها منحىً إصلاحياً بعيداً عن الوضوح والحسم.

عبد الناصر والاشتراكية

١) التحام الثورة الوطنية بالثورة الاجتماعية[٥٨]

إن ظروف العالم الثالث، خصوصاً الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأخيرة قد شهدت عدة متغيرات جذرية لا يمكن تغافلها عند تناول مشكلة الثورة في بلدان المستعمرات وأشباه المستعمرات، لقد برز هذا المتغير بتأثير تطور العلاقة بين الإمبريالية العالمية وهذه البلدان، فلقد تبلورت ظاهرة التجارة غير المتكافئة عن طريق الخفض المستمر لأسعار المنتجات الزراعية والمواد الخام في بلدان المستعمرات في مقابل الارتفاع المقرر لأسعار السلع والمنتجات المصنعة داخل الدول الإمبريالية. وبهذا فإن البلاد المتخلفة، حتى لو تحررت من أشكال السيطرة الاستعمارية العسكرية والسياسية وحتى لو تم طرد رؤوس الأموال الاستعمارية، فهي لا تفلت من قبضة النهب الإمبريالي الذي يمارس في ظل تقسيم السوق العالمي وظاهرة التجارة غير المتكافئة. إن الحل الوحيد أمام الدول المتخلفة للإفلات من هذه الحلقة الجهنمية هو إقامة اقتصاد وطني ذي تركيب عضوي عالي لرأس المال، مؤسس على صناعة ثقيلة قويةٍ وقادرة على مواجهة السوق العالمي.

ومن هنا فإن حماية الاستقلال الوطني لم يعد ممكناً تحقيقها إلا من خلال «تنمية اجتماعية مخططة» في كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية وهي المشكلة التي لم يعد هناك من أمل لحلها إلا بتبني الاشتراكية العلمية كأسلوب للتنمية الوطنية.

إن هذه الظروف قد وضعت الثورات الوطنية أمام خيارين لا ثالث لهما:

أ) هو التوقف عند حدود الثورة الوطنية مما يعني في التحليل الأخير إهدار كل هذه المكتسبات والوقوع مرة أخرى في براثن السيطرة الإمبريالية.

ب) هو المضي في طريق الثورة الاجتماعية الاشتراكية إلى نهاية الشوط. وهو ما يفتح آفاق النصر وإزالة كل العقبات التي تعترض طريق الثورة.

لقد استطاع الفكر الناصري، ومن خلال تجربته الخاصة، أن يكتشف الخيار الثاني ويؤكد عليه كطريق وحيد أمام الثورة للمحافظة على الاستقلال الوطني اقتصادياً وسياسياً؛ وبهذا تم التزاوج بين الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية:

«في سنة (١٩٦٠) أنا كنت أشعر أن الدفع الثوري غير قائم، الثورة بدأت تتعثر، الرأسمالية المستغلة بدأت تنفذ وبدأت تتهرب، وبدأت تتسلل للصف... والأمثلة كانت واضحة أمامي، وكانت باينة، كان الخطر إيه؟ الرأسمالية المستغلة والرجعية توشك أن تجند الثورة الوطنية أو تلم الثورة الوطنية لحسابها الخاص» (خطاب ١٩٦١/١١/٢٥).

قيادة الثورة... لمن؟

إن الموضوعة التي يحسب فضل اكتشافها بدقة متناهية للفكر الناصري: هي صيغة تحالف قوى الشعب العامل «كقيادة حقيقية وأصيلة للثورة في بلدان العالم الثالث».

لقد أثبتت تجارب الثورة الروسية والصينية وغيرها استحالة الاعتماد على الطاقة الثورية لطبقة واحدة من طبقات المجتمع، فلقد أثبتت هذه التجارب مدى فعالية الطاقات المختزنة لدى طبقات العمال والفلاحين، إلا أن هذه الطاقات تصبح غير ذي موضوع إذا لم تنظم في تحالف قوي يجمع الطبقتين الثوريتين في جبهة شعبية قوية.

وفي الوقت ذاته فلقد أثبتت هذه التجارب نفسها عمق الدعم الثوري الذي يمكن أن تمنحه فئات المثقفين من بيروقراط وتكنوقراط وطلاب إلى هذه الجبهة الثورية وارتباط مصالح هذه الفئات بقضايا التحويل الاشتراكي والثورة الاشتراكية وتصديها الطليعي في قيادة هذه الثورة، كذلك لم تغفل هذه التجارب الثورية - وما أكدته بشكل خاص التجربة الصينية - من ضرورة جذب البورجوازية الوطنية إلى هذا الحلف الثوري في مواجهة الإمبريالية والمتحالفة مع الإقطاع والرأسمالية الطفيلية. وفي النهاية فلقد أثبتت خبرة بلدان المستعمرات خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية قدرة الأطر والكوادر الصغيرة من العسكريين على تحويل دور الجيوش من أجهزة لدعم التحالف الرجعي، إلى جهاز يدعم ويشاطر الطبقات الشعبية الثورية تطلعاتها

في الخلاص من التبعية والتخلف والاستغلال.

ولقد عبر المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفياتي عن مفهوم جديد للدولة التي لم تعد دولة دكتاتورية البروليتاريا، بل أصبحت (دولة الشعب كله).

ومن هنا فلقد دعمت التجارب والحصيلة الثورية في العالم طبيعة ما أعلنته بوضوح ،الأفكار الناصرية عن طبيعة «تحالف قوى الشعب العاملة» ودورها ومهامها الثورية.

«لا طبقية مسيطرة.. لا إقطاع متحكم.. لا رأس مال مستغل ومستبد.. الثورة لقوى الشعب العامل.. والسلطة السياسية لتحالف قوى الشعب العامل والدعامة لهذا كله وحمايته، هي بناء القوى الاقتصادية على هذه الأرض العزيزة لهذا الشعب الذي يقوم بالدور الطليعي لتطور أمته العربية» (خطاب ١٩٦٧/١٥/٢).

«قوى الشعب العامل التي تحالفت.. العمال.. والفلاحين.. الجنود.. المثقفين والرأسمالية الوطنية.. هي التي قضت على التحكم الإقطاعي وتحكم رأس المال على الحكم وهي التي قضت أيضاً على الاستعمار...» (خطاب ١٩٦٣/١/٢).

قوى الصراع الاجتماعي وعلاقاتها

لقد تم تحديد قوى الصراع الاجتماعي في الناصرية تحديداً موضوعياً وأفرزت إلى قوى الثورة وقوى الثورة المضادة (أو القوى المضادة للثورة) ومن خلال هذه التفرقة فلقد وضع عبد الناصر مستويين للصراع الاجتماعي:

الأول: مستوى رأسي للصراع:

ويدور بين قوى الشعب العاملة وبين القوى الرجعية المتمثلة في تحالف الإقطاع ورأس المال المستغل.. والصراع بين القسمين حتمي وضروري، وهذا المستوى من مستويات الصراع يستلزم ضمن ما يستلزم لحله العنف الثوري ضد القوى المعادية للثورة الاجتماعية وللشعب صاحب المصلحة في الثورة إذا ما رفضت التخلي عن أدواتها في الاستغلال والسيطرة.

الثاني: مستوى أفقي للصراع:

ويدور بين قوى الشعب العاملة أعضاء التحالف. وهذا الصراع طبقي في ظل التنوع والاختلاف في المصالح بين قوى الشعب العامل، وهو لا يمكن اعتباره صراعاً بقدر ما يمكن اعتباره تناقضاً (وهو اللفظ الذي يصر عبد الناصر على استخدامه لتوصيف العلاقة بين قوى التحالف) ينبغي حله سلمياً في إطار من تدعيم التحالف الثوري:

« هناك فرق بين التناقض اللي بيكون بين الأصدقاء والناس الأقربين إلى بعض ، والتصادم اللي هو بين الأعداء ... هذا التناقض يعبر عنه إنه تفاعل ، حيستمر التفاعل ... فالتناقض بين الفلاحين والعمال سيستمر ،والتناقض من جانب بين الفلاحين والعمال والمثقفين أيضاً سيستمر ... والتناقض مع الرأسمالية الوطنية سيستمر .. ، لكن كل دول مع بعض يتصارعوا مع تحالف الاقطاع ورأس المال المستغل » .

مفهوم الاشتراكية لدى الزعيم جمال عبد الناصر

إن الرؤية الناصرية في الاشتراكية تتحدد في كونها واقع موضوعي تمخضت عنه تجربة التحول الاشتراكي في القطر المصري ، وهي التجربة التي تبلورت أفكارها النظرية مع صدور الميثاق الوطني (١٩٦٢) ، فلقد تميزت الفترة السابقة على قوانين يوليو الاشتراكية بغموض المفاهيم عن الاشتراكية ، تلك المفاهيم التي تم التخلص منها مع تجربة التحول الاشتراكي ، وبهذا فقد تحددت الاشتراكية في المفاهيم التالية :

★ لقد أصبحت الاشتراكية « ضرورة حتمية » يفرضها الواقع العربي تاريخياً وتفرضها الآمال العريضة للجماهير لمواجهة التخلف الاجتماعي والاقتصادي في الوطن العربي كما تفرضها الظروف العالمية .

★ إن رأس المال ، في البلاد التي أرغمت على التخلف ،لم يعد قادراً على قيادة الانطلاق الاقتصادي في وقت نمت فيه الاحتكارات الرأسمالية الكبرى في البلدان المتقدمة اعتماداً على استغلال موارد وثروات الشعوب .

★ إن العمل من أجل زيادة قاعدة الثروة الوطنية لا يمكن أن يترك لعفوية رأس المال الخاص المستغل ونزعاته الجامحة التي لا يحركها غير دافع الربح الأناني .

★ لذلك كان من الضروري أن يتم الانطلاق الاقتصادي في الوطن العربي عن طريق سيطرة الشعب العامل على كل أدوات الإنتاج وعلى توجيه فائضها طبقاً لخطة محددة ،وهي في الوقت نفسه طريق الديمقراطية بأشكالها السياسية والاجتماعية .. ويمكن الوصول إلى ذلك بطريقين :

أولهما : خلق قطاع عام قادر يقود التقدم في جميع المجالات ويتحمل المسؤولية الرئيسية في خطة التنمية .

ثانيهما : وجود قطاع خاص يشارك في التنمية في إطار الخطة الشاملة له من غير استغلال ، على أن تكون رقابة الشعب شاملة للقطاعين معاً ومسيطرة عليهما معاً .

★ إن التخطيط الاشتراكي الكفؤ هو الطريق الوحيد الذي يضمن استخدام جميع الموارد القومية المادية والبشرية بطريقة علمية وعملية وبشرية لكي تحقق الخير لمجموع الشعب وتوفر لها حياة الرفاهية .

★ إن الملكية الخاصة ورأس المال الخاص يجب أن يوضعا في الموضع الذي لا يسمح بقيام الإقطاع أو الاحتكار أو الاستغلال ،كما أن رأس المال الخاص يجب أن يخضع لتوجيه السلطة الشعبية شأنه في ذلك شأن

القطاع العام. وهذه السلطة هي التي تشرع له وهي التي توجهه على ضوء احتياجات الشعب. كما أن هذه السلطة هي التي تقضي على نشاطه إذا ما حاول أن يستغل أو ينحرف(٥٩).

مفهوم الحرية لدى الأستاذ ميشيل عفلق

شعار الحرية هو أحد الشعارات الثلاثة في مثلث أهداف النضال العربي التي طرحها الأستاذ ميشيل عفلق، إلا أنه يمكن القول إن المقدمات التبشيرية التي صاحبت فهم القومية والاشتراكية عنده، قد ألقت هي الأخرى بظلال كثيفة على شعار الحرية، فلم يتبين منه ما هو المقصود بالحرية، وهل تعني الحرية السياسية في الداخل، أو تحرير الأقطار العربية من الاحتلال الأجنبي والتبعية، فلقد بقي شعار الحرية محكوماً بأفق ونظرة ليبرالية عامة، فلقد أطلق هذا الشعار بشكل عام وعريض في مواجهة شيوعيي المشرق، الذين روجوا للدكتاتورية الستالينية وبرروها. ولكن بدلاً من الإمساك بهذا الشعار وفهمه على ضوء الواقع العربي بكل تفاصيله وتناقضاته وجوانبه، لملء هذا الشعار، فلقد اقتصر الطرح على مجرد رد فعل سلبي وتم الاكتفاء بذلك المفهوم المجرد العريض.

إن الحرية والديمقراطية بمحتواها الليبرالي قد انعكست بالقطع على فهم الأستاذ ميشيل عفلق لدور الحزب الطليعي، وعلاقة الحزب بالجماهير والمنظمات الشعبية. لقد كان هذا الفهم قائماً على فهم ليبرالي يؤمن بالتعدد الحزبي دونما تحديد للمضمون الاجتماعي والطبقي لهوية الأحزاب المتعددة. فيبقى الحزب ليمارس دوراً نخبوياً، «بدلاً من ونيابة عن التنظيم الجماهيري الذي يحشد الجماهير في ممارسة تنظيمية يومية فعالة، لا تقصد الممارسة السياسية على النخبة الحزبية وتحجبها عن باقي الجماهير».

مفهوم الحرية لدى الزعيم الراحل جمال عبد الناصر

بالرغم من اشتراك قطبي التيار القومي في طرح شعار الحرية ضمن أهداف النضال العربي، إلا أن مفهوم كلٍ منهما لمضمون هذا الشعار يختلف كثيراً عن الآخر فكما سبق وأوضحنا أن فهم الأستاذ ميشيل كان قائماً أساساً على أساس منهجية ليبرالية للحرية، بينما نجد أن عبد الناصر قد رفض كل فهم للحرية قائم على الأساس الليبرالي البورجوازي، لأنه في التحليل الأخير لا يؤكد سوى سيطرة الطبقة البورجوازية «وحريتها» في الفعل كما وأنه في الوقت نفسه قد رفض أي فهم للحرية قائم على سيطرة «وحرية» طبقة واحدة ثورية، وحجب هذه السيطرة «والحرية» عن باقي القوى والطبقات والفئات الثورية في المجتمع وتكريس لدكتاتورية الطبقة الواحدة التي روجت لها الماركسية.

«فيه مذهبين في العالم:

أ - في البلاد البورجوازية يتنادى بسيطرة رأس المال على الحكم اللي هي سيطرة تحالف الإقطاع ورأس

المال على الحكم وإقامة دكتاتورية الرجعية أو دكتاتورية تحالف الإقطاع مع رأس المال تحت اسم الديمقراطية البورجوازية.

ب ـ الفكر الماركسي بيقول إن البروليتاريا اللي هي طليعة الطبقة العاملة يجب أن تأخذ الحكم بالقوة وعليها أن تسقط هذه الطبقة البورجوازية وتهدمها بالعنف وبالقوة، وتقيم بدلاً من ذلك دكتاتورية البروليتاريا »(٦٠).

بالنسبة لعبد الناصر فإن هذين المفهومين يسعيان إلى تحقيق الدكتاتورية: ـ الأولى هي دكتاتورية البورجوازية تحت اسم الديمقراطية العربية. ـ الثانية دكتاتورية البروليتاريا تحت اسم الشيوعية.

والناصرية لكي تتجنب الانزلاق نحو دكتاتورية الطبقة أوجدت مفهوماً جديداً: «احنا بنقول إن تحالف الإقطاع ورأس المال يجب أن يسقط ودول اللي حكموا مئات السنين في بلادنا» إذن الحل الملائم للعرب هو «أن نقيم تحالف قوى الشعب العاملة، اللي هي العمال والفلاحين والجنود والمثقفين والحرفيين والرأسمالية الوطنية »(٦١).

وكيف يمكن حماية هذا التحالف؟ «الحل الوحيد هو إعطاء العمال والفلاحين ٥٠٪ على الأقل في الحكم وفي المجلس التشريعي »(٦٢).

الحزب الطليعي والجماهير

تجلى الوضوح الفكري لعبد الناصر في هذه القضية في مباحثات الوحدة الثلاثية عام (١٩٦٣) في مناظراته مع قادة حزب البعث، فلقد لاحظ عبد الناصر أن هناك خلطاً بين مفهوم الحزب القائد وبين المنظمات الشعبية، فلم يتوان عن توضيح وجهة نظره في هذه القضية القائمة على التفريق بين طبيعة المفهومين:

«لاحظت إنه اتكرر في الكلام أن الحزب هو المنظمات الشعبية وجه كده في جريدة حزب البعث... إذا فهمنا أن الحزب هو المنظمات الشعبية نلاقي نفسنا بنقع في غلط كبير، النتيجة الوحيدة لهذا الفهم أن ينعزل الحزب عن الشعب ويضطر الحزب أن يمارس دكتاتورية الحزب، وبهذا بنبص نلاقي الاتجاه يوصل إلى نتيجة خطيرة جداً، دكتاتورية الحزب... لازم حاجتين يمشوا مع بعض، الحزب كطليعة ـ إذا اعتمدنا الحزب على انه الطليعة وهو القائد.

وفي نفس الوقت المنظمات الشعبية، اللي تقودها الطليعة والتي تقودها الطلائع الثورية »(٦٣).

وكيف توجد المنظمات الشعبية؛ يجيب عبد الناصر: «بتوجد المنظمات الشعبية من النقابات.. المؤسسات الجماهيرية.. من الجمعيات التعاونية... من سائر الهيئات الجماهيرية ومش ضروري تكون كلها

أعضاء في الحزب أبداً »[٦٤].

إن البديل الموضوعي عن دكتاتورية الطبقة الواحدة البورجوازية أو البروليتارية ،هي دكتاتورية ثورية لقوى الشعب العامل كلها في مواجهة الاستعمار والرجعية:

« خذوا نصيحة ، المنظمات الشعبية لن تقام إلا كمنظمات شعبية حقيقية ، والمنظمات الشعبية هي تحالف قوى الشعب العاملة ، وفي روسيا لم يعتمدوا على الحزب بس ، الحزب سنة (١٩١٧) كان عشرة آلاف ، ولكن اعتمدوا على مجالس السوفيات اللي هي تآلف العمال والفلاحين ، ما اعتمدوش بس على الحزب ، لو كان لينين اعتمد على الحزب بس ما كانش مشي ... في البرنامج الأول ، كان بيقول كل السلطة لمجالس السوفيات الخمس سنين الأولى ، كله مبني على هذا ، ما قالش كل السلطة للحزب ، وما قالش دكتاتورية الحزب ... أنا باقول دكتاتورية الحزب غلط ولن تؤدي للنجاح ، وباقول ده مخلصاً برضه ... بنقول دكتاتورية الشعب العامل ، باقولك صح ، أعلن دكتاتورية الشعب العامل ، ولمّا الشعب العامل كله في منظمات شعبية تنجح ، دكتاتورية كل الشعب هي ديمقراطية الشعب »[٦٥].

وبهذا فلقد أصبح مفهوم الحرية لدى عبد الناصر يعني حرية الوطن وحرية المواطن.

إن حرية الوطن لا تعني في الفهم الناصري مجرد تحقيق الاستقلال السياسي أو طرد رؤوس الأموال الاجنبية ، بل تعني إقامة تنمية اقتصادية اشتراكية تحمي هذا الاستقلال وتدعمه ، إن تحقيق حرية الفرد في وطن تابع للهيمنة الاستعمارية هو لغو لا طائل تحته .. ومن ثم تصبح حرية الوطن شرطاً أولياً لتحقيق حرية المواطن.

الشرط الثاني لتحقيق حرية المواطن: هو تحريره من الاستغلال والقهر الاجتماعي داخلياً ، من هنا تأتي « حرية الخبز شرط حرية الرأي » فيتزاوج بذلك مفهوم الحرية بالاشتراكية تزاوجاً لا يمكن فصله في علاقة جدلية تثري كلاً منهما بالآخر.

بذلك نكون قد وصلنا إلى نهاية هذه الدراسة المقارنة في فكر الأستاذ ميشيل عفلق والزعيم عبد الناصر ، أطلنا في موضوعات واختصرنا في أخرى ، بقدر ما تسمح به الظروف لنشر هذه الدراسة في حيز ضيق لا يمكن معه الإحاطة الكاملة أو التناول الدقيق لأفكار هذين الزعيمين بالقدر المناسب.

الحواشي

١ - راجع بخصوص هذه النقطة ، محمد السعيد ابراهيم ، الرؤية الناصرية للوحدة العربية ، مقال منشور بمجلة « قضايا عربية » عدد يوليو - تموز ١٩٨٠.

٢ - االأستاذ مطاع صفدي ، التجربة الناصرية والنظرية الثالثة ، مؤسسة الابحاث العلمية العربية العليا ، منشورات دار الحكيم ، بيروت ، ص١٥٣.

٣ - مطاع صفدي ، البعث مأساة المولد مأساة النهاية ، دار الآداب ، بيروت .
٤ - الأستاذ خالد محي الدين ، دراسة مقدمة لندوة الناصرية والنظام العالمي الجديد ، عقدت بباريس .
٥ - مطاع صفدي ، التجربة الناصرية . . . مصدر سابق ، ص١٣٨ .
٦ - راجع مطاع صفدي ، البعث مأساة المولد . . . مصدر سابق .
٧ - الأستاذ ميشيل عفلق ، في سبيل البعث ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٩ .
٨ - الأستاذ ميشيل عفلق ، مصدر سابق ، ص١٥٣ .
٩ - راجع أحمد حيدر ، نحو حضارة جديدة ، دار الفكر ، بيروت ، ص٢٣ .
١٠ - في سبيل البعث ، مصدر سابق ، ص١٥٤ .
١١ - في سبيل البعث ، مصدر سابق ، ص١٥٤ .
١٢ - في سبيل البعث ، مصدر سابق ، ص٢٧ .
١٣ - في سبيل البعث ، مصدر سابق ، ص٣٠ .
١٤ - الاستاذ ميشيل عفلق ، معالم القومية التقدمية ، دراسات في القومية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص٣٣ .
١٥ - الأستاذ ميشيل عفلق ، معركة المصير الواحد ، دار الآداب ، بيروت .
١٦ - الأستاذ ميشيل عفلق ، المصدر السابق ، كذلك راجع د . الياس فرح ، الوحدة العربية في منطق البعث ، مقال بمجلة قضايا عربية ، العدد ١ - ٦ ، ١٩٧٦ .
١٧ - راجع الياس فرح . المصدر السابق .
١٨ - راجع الياس فرح ، المصدر السابق .
١٩ - الأستاذ ميشيل عفلق ، معالم القومية التقدمية ، مصدر سابق ص٣٤ .
٢٠ - راجع بخصوص هذه الفقرة ، الأستاذ ياسين الحافظ ، حول تجربة حزب البعث ، مقال منشور في « الفكر السياسي » العدد الأول ، دار دمشق للطباعة والنشر .
٢١ - الأستاذ ميشيل عفلق (نقطة البداية) ، نداء المسؤولية التاريخية ، راجع الياس فرح .
٢٢ - المادة الأساسية لهذه الفقرة ، الدراسة المنشورة بمجلة المستقبل العربي ، العدد (٢٠ ، ١٩٨٠) بعنوان « التصور القومي العربي عند عبدالناصر ، دراسة في علم المقررات والدلالة » . بقلم د . مارلين نصر ، وهي دراسة هامة أعدت عن أطروحة دكتوراه بعنوان « الأيديولوجية القومية العربية في الخطاب الناصري ١٩٥٢ - ١٩٧٠) باريس ، السوربون .
٢٣ - مشروع الميثاق الوطني ، ٢١ مايو ١٩٦٢ .
٢٤ - راجع د . مارلين نصر ، مصدر سابق .
٢٥ - مشروع الميثاق الوطني ، ٢١ مايو ، ١٩٦٢ .
٢٦ - مشروع الميثاق الوطني ، مصدر سابق .
٢٧ - راجع د . مارلين نصر ، مصدر سابق ، ص٩ .
٢٨ - خطاب ١٦ أكتوبر ١٩٦١ .
٢٩ - خطاب ٩ يوليو ١٩٦٠ .
٣٠ - د . مارلين نصر ، مصدر سابق ، ص٢٥ ، ٢٦ .
٣١ - د . مارلين نصر ، مصدر سابق .
٣٢ - خطاب أول يناير ١٩٧٠ .
٣٣ - خطاب ١٠ مايو ١٩٦٤ في مجلس الأمة .
٣٤ - خطاب ١١ مايو ١٩٦٤ ، مصدر سابق .
٣٥ - راجع د . مارلين نصر ، مصدر سابق .
٣٦ - حديث صحفي للرئيس ١٩٦٤/٧/٥ .
٣٧ - د . مارلين نصر ، مصدر سابق .

٣٨ - مجلس الامة ٢٠ يناير ١٩٦٥ .
٣٩ - عيد الوحدة ٢٢ فبراير ١٩٦٧ .
٤٠ - خطاب ٢٢ فبراير ١٩٦٦ .
٤١ - المصدر السابق.
٤٣ - المصدر السابق.
٤٣ - محمد السعيد ادريس، المقومات الاجتماعية للايديولوجية الناصرية، كتاب عبدالناصر وما بعده المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص١٠٧ .
٤٤ - الأستاذ ميشيل عفلق، البعث والوحدة والمؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ٢ ص١٤ .
٤٥ - د. مارلين نصر، مصدر سابق، ص ١٢ .
٤٦ - د. مارلين نصر، مصدر سابق، ص١٠ .
٤٧ - راجع بخصوص كتابات الاستاذ ميشيل عفلق في الاشتراكية، كتابه، البعث والاشتراكية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٤٨ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٣١ .
٤٩ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٦٠ .
٥٠ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٨٥ .
٥١ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٨٥ .
٥٢ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٣١ .
٥٣ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٢٣ .
٥٤ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص١٢٥ .
٥٤ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص١١ .
٥٥ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٥٠، ٥١ .
٥٦ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٦١ .
٥٧ - البعث والاشتراكية، مصدر سابق، ص٥١ .
٥٨ - راجع بخصوص هذه النقطة صفوت حاتم، حوار مع اليسار الماركسي حول أطروحة الثورة الوطنية الديمقراطية، كتاب عبدالناصر وما بعده، مصدر سابق ص١٧٤ .
٥٩ - راجع د. عادل زعبوب، الميثاق العربي، دار المسيرة، بيروت.
٦٠ - مباحثات الوحدة، د. عادل زعبوب، المصدر السابق.
٦١ - المصدر نفسه.
٦٢ - المصدر نفسه.
٦٣ - المصدر نفسه.
٦٤ - المصدر نفسه.
٦٥ - المصدر نفسه.